

## HUME Y MERLEAU-PONTY, FILÓSOFOS DE LA EXPERIENCIA \*

Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error.

(HUME, D.)

### 1. HUME Y LA FENOMENOLOGÍA

Si reparamos en el hecho de que Merleau-Ponty ha sido considerado como el existencialista francés que de forma más acabada ha asumido el movimiento fenomenológico iniciado por Husserl<sup>1</sup>, parece justi-

---

(\*) Todas las citas de Hume que pertenecen a *A Treatise of human nature* y *An Enquiry concerning human understanding*, están incluidas en los libros I y IV, respectivamente, de la siguiente edición: *Philosophical works*, edited by Green & Grose; Scientia Verlag Aalen.

Las abreviaturas utilizadas en lo sucesivo serán del siguiente tipo: T. I, III, 14, pág. ..., que significa *Treatise*, libro 1.º, parte, 3.ª, sección 14, pág. ..., y E, VII, 2, pág. ..., que significa *Enquiry I.ª*, sección VII, parte 2.ª, pág. ...

Las obras de Merleau-Ponty serán citadas según las abreviaturas siguientes:

Ph.p. = Phénoménologie de la perception

E.Ph. = Eloge de la philosophie

S.C. = Structure du comportement

S. = Signes

S.N.S. = Sens et non sens

V.I. = Le visible et l'invisible

<sup>1</sup> Spiegelberg, H., *The phenomenological movement*, a historical introduction, vol. II. Martinus Nijhoff, The Hague, 1965, pág. 516.

ficado hacer una consideración previa acerca del juicio histórico que de Hume ha ido elaborando la fenomenología al amparo de las observaciones críticas que su propio fundador hizo. Lo es desde el momento en que si, de un lado, Merleau-Ponty construye su pensamiento en estrecha dependencia de las posibilidades metodológicas que le brinda la fenomenología, de otro, es la misma fenomenología la que se reconoce deudora de ciertos principios contenidos en el empirismo de Hume.

Sin pretender ahondar en un tema que sólo como introducción nos interesa aquí, sí quisiéramos apuntar al hecho de que buena parte de esos antecedentes históricos empiristas radican, de manera casi simultánea, en la peculiar aplicación que el filósofo escocés hizo del *método experimental* y en la *idea de filosofía* que dicha práctica llevaba consigo.

En lo referente al método, la primera semejanza que encontramos entre el *análisis experimental* humeano y la *reducción* fenomenológica reside ante todo en su común preocupación por instaurar una *ciencia fundamental* y originaria, a la vez que *rigurosa*<sup>2</sup>. A nuestro juicio tal deseo se tradujo en el desarrollo de una filosofía crítica que busca, en frase del propio Hume, «un fundamento absolutamente nuevo que es el único fundamento sobre el que pueden sustentarse con alguna seguridad las diferentes ciencias»<sup>3</sup>. En ambos casos tal fundamento va a buscarse precisamente en la experiencia de la subjetividad.

En la medida en que el empirismo de Hume se pone al servicio de tal proyecto, aparece ante Husserl lleno de sentido e interés, hasta el punto que incluso el escepticismo a que condujo le parece una consecuencia metódica que marcó un paso decisivo para la constitución de la filosofía trascendental y de la fenomenología. Este paso no fue otro que el poner de manifiesto «la carencia de fundamentación del conocimiento objetivo y plantear la necesidad de hacerla desde la

---

<sup>2</sup> Malherbe, M., *La philosophie empiriste de D. Hume*, Vrin, París, 1976, página 32.

<sup>3</sup> Hume, D., *An Abstract of a Treatise of human nature*, en *An Enquiry concerning human understanding*, with a supplement, *An Abstract of a Treatise of human nature*, edited by Ch. W. Hempel, the library of Liberal Arts, N. York, 1955, pág. 307.

subjetividad entendida ésta como vida pre-racional, abierta al mundo y a la racionalidad»<sup>4</sup>.

Por consiguiente, tanto en el modo práctico de entender la filosofía, como en la realidad a que se orienta su reflexión, el empirismo de Hume anticipa el espíritu del movimiento fenomenológico en más de un aspecto, aun cuando se distancie de él en otros muchos, según se desprende de la crítica husserliana a los restos de naturalismo que oscurecen el posible valor fenomenológico de los análisis de la subjetividad que aquél hizo<sup>5</sup>.

En ambos casos, además, la preocupación metódica va íntimamente unida al deseo de hacer de la filosofía una ciencia rigurosa. Se tome o no a la ciencia como modelo del saber, el hecho indudable es que la fenomenología tampoco se desarrolló de espaldas al saber científico por más que adoptara ante él una postura crítica que no siempre está presente en Hume. En las relaciones ciencia-filosofía podría ser destacada una segunda semejanza si tenemos en cuenta que el propósito de Hume de hacer una ciencia de la naturaleza humana tropezó con límites innegables. Su proyecto inicial de construirla al modo como Newton hizo su ciencia físico-matemática no pudo consumarse porque la experimentación utilizada por el «filósofo natural» no siempre era aplicable a la realidad humana. No obstante, el reconocimiento de esta limitación en la fidelidad al método genuinamente científico no significó la renuncia a la «fundamentalidad» de la filosofía: tan sólo marcó un giro en el desarrollo de la obra y pensamiento del autor, que lo acerca a la fenomenología en la medida en que lo distancia de su vocación sistemática inicial<sup>6</sup>. Precisamente desde esta «transformación» consideramos algo insatisfactoria la crítica de Husserl a que hemos hecho referencia más arriba, por parecernos exclusivamente centrada en el *Treatise*.

---

<sup>4</sup> Hall, R. A., *Experience and Reason*. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume's philosophy. Martinus Nijhoff. The Hague, 1973, págs. 27-28.

<sup>5</sup> Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, trad. de M. G. Morente y J. Gaos, Rev. Occidente, Madrid, 1976, págs. 354 y ss.

<sup>6</sup> Santucci, *Sistema e ricerca en D. Hume*, Laterza, Bari, 1969. En este interesante estudio se hace un profundo planteamiento de la evolución interna del pensamiento empirista de Hume y se reconoce explícitamente que tiene un sentido parecido al que nosotros le atribuimos. Para su comprobación remitimos a págs. 277-279.

Dejando de lado matices de interpretación, lo que resulta indudable para nosotros es la existencia de una afinidad fundamental. Si, como dice Husserl, la fenomenología está llamada a orientar radicalmente el destino del pensamiento filosófico porque efectúa una «última radicalización de la experiencia»<sup>7</sup> y, si como se desprende de lo que llevamos dicho, Hume orientó su saber a la búsqueda de una experiencia básica que ofreciera seguridades fundamentales al saber científico<sup>8</sup>, la afinidad parece confirmada.

Tomando a este nivel el problema, nuestro propósito en el presente trabajo no es hacer un estudio exhaustivo de la filosofía de Hume, ni tampoco de la de Merleau-Ponty. Únicamente pretendemos destacar aquellos aspectos, fundamentalmente los metodológicos, que permiten interpretar el empirismo de Hume no ya sólo como un eslabón hacia la fenomenología sino, más concretamente, hacia la fórmula *existencial* que de ésta diera Merleau-Ponty.

## 2. FILOSOFÍA Y MÉTODO

Nuestra comparación va a centrarse, pues, en los métodos que ambos autores utilizaron; en las raíces empíricas que los sustentan y en la recíproca relación que guardan con su peculiar manera de entender el quehacer filosófico mismo.

Que filosofía y método son correlativos y recíprocamente «determinantes» es un hecho que parece innegable, al menos desde la Modernidad<sup>9</sup>. Y no sólo porque la preocupación por encontrar un método se convierte en el objetivo inicial del filósofo, sino porque aparece como el elemento configurador de la filosofía. No se trata de un tema más entre otros, ni siquiera del más importante. Se trata del factor esencial para entender la filosofía que se construye *desde él y junto a él*. Es esta ecuación entre método y filosofía lo que, al menos prácticamente, se logró establecer en el pensamiento moderno.

---

<sup>7</sup> Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, F.C.E. México, 1962, págs. 47-48.

<sup>8</sup> Malherbe, M., *ibidem*.

<sup>9</sup> Aquí y en lo sucesivo los términos «modernidad» y «moderno» serán utilizados para designar el período filosófico que comienza con Descartes y concluye con Kant.

Sin duda, Hume es un patente ejemplo de ello, desde el momento en que tanto su gnoseología como su moral, por no citar sino las facetas más relevantes de su filosofía, son inseparables de una opción metodológica inicial que podemos denominar empirista. Siguiendo a Hegel, el postulado definitorio de tal empirismo vendría dado por el reconocimiento de que lo verdadero debe hallarse en la realidad y hacérsenos presente a través de la percepción y, en cuanto tal, sería perfectamente compatible con los postulados fenomenológicos de Merleau-Ponty. Se trata de una opción inicial en la que básicamente coinciden los dos pensadores y que viene exigida por una determinada actitud filosófica desde la cual se marcan los límites y aspiraciones de la razón y verdad filosóficas.

Esta profunda relación que la filosofía guarda con su método nos brinda la base sobre la que estableceremos nuestra comparación, ya que no es un fenómeno exclusivo del pensador moderno. El posterior desarrollo de la filosofía ha puesto bien de relieve cómo no es un producto extraño a la filosofía contemporánea.

Por no referirnos sino a Husserl como fundador de la fenomenología, es innegable que se trata de uno de los más claros exponentes de esta pervivencia de aquel espíritu metódico moderno. La preocupación del filósofo alemán es, en este sentido, tan radical y constante que con razón podría decirse de la «reducción fenomenológica» que no sólo es una fórmula de un método, sino la quintaesencia de una filosofía. Lo que Husserl y sus continuadores adoptan bajo la denominación de «fenomenología» es, ante todo, una actitud, metódicamente dirigida, frente a la realidad y a nuestra vivencia de ella. No otro es el sentido que Merleau-Ponty le atribuye en ese espléndido testimonio de su vocación fenomenológica que es el *Avant-propos* de la *Phénoménologie de la perception*. En él se nos dice, entre otras cosas, que la fenomenología «sólo es accesible a través de un método fenomenológico»<sup>10</sup>. Y es que, en efecto, sin una previa introducción al método, sería imposible que nos capacitáramos para comprender un pensamiento que «se deja practicar y reconocer como actitud y como estilo y que existe como movimiento antes de llegar a una conciencia filosófica plena»<sup>11</sup>. En virtud de esa actitud metó-

<sup>10</sup> Merleau-Ponty, M., *La Phénoménologie de la perception*, Avant-Propos, II; Gallimard, París, 1945.

<sup>11</sup> Merleau-Ponty, M., *Ibidem*.

dica constitutiva, el dilatado movimiento fenomenológico adquiere una unidad que de otro modo no tendría y sin la cual no podría llegar a ser *una* filosofía.

Ahora bien, esta correlación que tan explícitamente es asumida por los fenomenólogos también está presente en Hume desde su inicial y constante proyecto de hacer de la filosofía un conocimiento riguroso (metódico) de la naturaleza humana. En un caso y en otro el carácter metódico propio del pensar filosófico presenta todavía dos rasgos que es preciso indicar: su relativa *falta de originalidad* y el *sentido práctico* con que fundamentalmente es considerado por sus autores.

Resulta ciertamente curioso que, en rigor, ni Hume ni Merleau-Ponty puedan considerarse como auténticos creadores de un método nuevo a pesar de la conciencia de novedad que late en sus escritos. Su originalidad, por lo demás evidente, radica en que supieron hacer una interpretación lo suficientemente personal de los métodos que la ciencia o la filosofía ya existentes les ofrecían. En ella se patentiza el carácter *dialógico* y crítico de su reflexión, siempre abierta a la vida, a la cultura y al saber consolidado de su época. El filósofo recorre su propio camino de búsqueda en contacto permanente con una situación dada, nunca en solitario. Y esto es algo que, a nuestro juicio, se revela en la asimilación que los dos hicieron del análisis experimental y de la reducción fenomenológica, respectivamente.

En lo referente a la segunda característica que hemos mencionado como «sentido práctico», hay que señalar que se trata de la confirmación del profundo valor vital que se concede a la reflexión filosófica en la obra de nuestros autores. En el caso de Hume se trata, además, de la aplicación de la valoración que el pensador moderno hace de la practicidad del saber. Se traduce en un relativo desinterés por las teorizaciones en torno al tema. De este modo, se produce la paradójica situación de que junto a la centralidad concedida al problema del método resulte verdaderamente escasa y poco sistematizada la parte dedicada a ofrecer definiciones sobre lo que ha de ser el método, sobre sus diferentes etapas, etc.<sup>12</sup>

Otro tanto podría afirmarse de Merleau-Ponty. De nuevo el método resulta ser para él un asunto básicamente práctico, es decir, un

<sup>12</sup> Rábade, S., «Método y filosofía en el empirismo inglés», *Anales del Seminario de Metafísica*, Fac. Filosofía y Letras, Univ. Complutense, Madrid, 1977, pág. 7.

quehacer propio del filósofo que se patentiza en su efectiva realización, no en las teorizaciones que puedan hacerse al margen de ella.

Ante tal situación todo proyecto de teorizar sobre sus respectivas ideas metodológicas ha de enfrentarse a una dificultad de interpretación ineludible, dado que los datos nunca aparecen directa ni claramente propuestos. Casi siempre se hallan de modo indirecto y bastante impreciso. Así, por ejemplo, los más extensos «documentos» acerca de la concepción que Hume o Merleau-Ponty tienen sobre el método se encuentran junto a las críticas hechas a otras formas de saber, sean o no estrictamente filosóficas, o en los análisis concretos que de hecho hacen sobre diferentes cuestiones fácticas. En el primer caso la cuestión estrictamente metódica aparece arrojada por la autocrítica al saber filosófico. En el segundo, transformada en su propia realización.

Una vez hechas estas consideraciones preliminares llevaremos a cabo nuestra comparación a través de un análisis más detallado que desarrollaremos en dos etapas fundamentales: una, en la cual se abordará el problema de la posible afinidad entre ambos pensadores desde el punto de vista de las *bases empíricas* de sus respectivos métodos. Y otro, en la que se dará una interpretación más amplia y global de su peculiar empirismo, a la luz del *humanismo* y del positivo espíritu *escéptico* que parecen delinear sus filosofías a la vez que orientan sus métodos.

### 3. EXPERIENCIA Y ANÁLISIS: PRIMERA VÍA DE ACERCAMIENTO COMPARATIVO

Una vez se ha tomado como punto de partida la profunda correlación existente entre método y filosofía resulta obvio que no podemos plantear una cuestión al margen de la otra. Por lo mismo, a la hora de referirnos a la experiencia y al análisis como rasgos fundamentales de su metodología quisiéramos aclarar que los tratamos también como instrumentos al servicio de unos objetivos y de un carácter filosófico determinados. Es por consiguiente importante, más aún necesario, recordar cuáles eran aquellos objetivos.

Para el filósofo escocés se trata de construir una *nueva metafísica* que, según se anuncia ya en la Introducción al *Treatise*, sea

capaz de corregir los abusos de la supersticiosa y dogmática filosofía anterior y de erigirse en una *ciencia fundamental*. Esta fundamentalidad coloca a la filosofía en una situación de cierto privilegio frente a las demás ciencias y ello en virtud de su mismo objeto de estudio. Este, se nos dice, no es otro sino la «naturaleza humana», sede de los poderes y facultades de los que, en definitiva proceden los demás saberes<sup>13</sup>. Se trata, asimismo, de construir una ciencia que no carece de rigor y fundamentación propia porque basa sus conocimientos en la máxima fuente de evidencia y exactitud, es decir, en la atención a los hechos observados (en la experiencia). Esta cuidadosa observación es la base del método experimental del que deberá servirse la nueva filosofía, ya que:

así como la ciencia de la naturaleza humana es la única fundamentación sólida que podemos dar a las demás ciencias, así la única fundamentación sólida que podemos dar a esta ciencia ha de hallarse en la experiencia y en la observación<sup>14</sup>.

En el caso de Merleau-Ponty también de lo que se trata es de restaurar una nueva metafísica que, anclada en la experiencia originaria del «ser-en-el-mundo», ofrezca un conocimiento basado en evidencias. Su fundamento será asimismo inseparable de la certeza primera de la experiencia básica que será coincidente con la conciencia prerreflexiva del existir. La evidencia filosófica tiene su fundamento en un hecho primordial que aparece caracterizado por nuestro autor como el hecho mismo de la existencia o «relación del hombre con su entorno natural o social»<sup>15</sup>. En orden a lograr una adecuada comprensión de él, el filósofo debe procurar considerar los hechos tal y como le son dados en esa facticidad primaria del existir. Debe, por tanto, preocuparse de «tomar al hombre como es, en su situación efectiva de vida y de conocimiento»<sup>16</sup>. Ahora bien, ese «to-

---

<sup>13</sup> Malherbe, M., *O. c.*, pág. 62. Se afirma que la filosofía habría de ser para Hume «la única ciencia capaz de fundamentar el análisis matemático y el método experimental mediante el estudio de las facultades de que proceden».

<sup>14</sup> Hume, D., t. I; Int., págs. 307-308.

<sup>15</sup> Merleau-Ponty, M., «La Querelle de l'existentialisme», S.N.S., Ed. Nagel París, 1948, pág. 124.

<sup>16</sup> Sartre, J. P., *Historia de una amistad*, Merleau-Ponty vivo. Trad. de Esteban y Elma de Estrabou; Nagelkop. Córdoba, Argentina, 1965, pág. 29.

mar al hombre como es» exige, en Merleau-Ponty lo mismo que en Hume, comprometerse con ciertas pautas metodológicas que, según iremos viendo, son similares en más de un aspecto. Podrían resumirse en el lema fenomenológico de «volver a las cosas mismas», por cuanto dicha vuelta es, en última instancia, el retorno a la experiencia originaria del existir y vivir cotidianos para profundizar en la raíz de su comprensibilidad. De lo que se trata es de observar atentamente la experiencia tal y como la vivimos para explicitarla desde ella misma o desde lo que sus datos autoricen a suponer; pero nunca de acudir a la experiencia para luego apartarnos totalmente de ella en el desaforado empeño de hallar un principio último o causas explicativas supuestamente dadas antes de los hechos.

#### 4. EXPERIENCIA Y CONOCIMIENTO

Presentada, pues, como base de la comprensión filosófica, la experiencia se convierte en *origen* y *meta* de la misma: origen por ser el punto de partida y la base constante de toda reflexión o razonamiento; meta, por erigirse en campo de aquello que la reflexión aspira a esclarecer. Resulta destacable que, en medio de semejante importancia, la experiencia sea una noción que ninguno de los dos autores precisa con claridad. Una cosa sí resulta clara en medio de todas las ambigüedades que encontraremos, y es que en ningún caso nos vamos a encontrar con una concepción puramente sensualista ni tampoco con la reducción de la experiencia a pura forma de pensamiento. Se hará una interpretación de ella compatible tanto con la facticidad de la vida como con la generalidad del pensar. Preciso es aquí reconocer que el empirismo de Hume abre las vías hacia una filosofía que, anclada en la inmanencia de la experiencia, proyecta una nueva idea de la racionalidad armonizable con aquélla. Inicia así una forma de pensamiento que vemos renacer con fuerza en la fenomenología de Merleau-Ponty, y cuya principal consecuencia es instalar la reflexión filosófica más acá de la alternativa clásica empirismo-racionalismo<sup>17</sup>.

Una de las razones por las que la noción de experiencia resulta tan poco clara reside en el hecho de que es utilizada tanto para

<sup>17</sup> Hall, R. A., *O. c.*, pág. 126.

designar un *modo de conocimiento* como un *orden de realidad* conocida. Por ello el lema fenomenológico que Hume anticipa puede interpretarse en estos dos sentidos: de un lado, como adopción de una perspectiva gnoseológica según la cual el modo válido de conocimiento es la visión inmediata de la realidad; de otro, como concepción de lo real tal y como aparece en la inmediatez del experimentar.

En su primer sentido, es decir, como forma privilegiada de conocimiento, lo que define la experiencia es el ser una *observación directa* e inmediata de los diferentes hechos en que se manifiesta la vida humana<sup>18</sup>. Es el acercamiento más espontáneo a las cosas; un contacto «con el mundo que precede a todo pensamiento sobre el mundo»<sup>19</sup> y en el cual mantenemos una presencia inmediata y previa a toda interpretación conceptual o reflexiva de ella. Tal y como la entienden Hume y Merleau-Ponty, la experiencia posee un carácter *personal* que habrá de mantener incluso cuando se convierte en postulado y norma metodológica. Ello significa que la reflexión filosófica tiene que partir *de* y orientarse *hacia* la observación de la vida humana «tal y como aparece en el curso normal del mundo, a través de la conducta que el hombre mantiene en la sociedad, en los negocios o en sus placeres»<sup>20</sup>. Como diría Merleau-Ponty, el filósofo debe restablecer nuestro contacto con el presente tal y como lo vivimos. De este modo la experiencia filosófica se convierte en la visión de aquellos hechos que nos afectan vitalmente, en la presencia ante lo dado en la «common life» de que habla Hume.

Va a ser precisamente esta dimensión vital de la experiencia lo que aproxima el experimentalismo del filósofo escocés a las descripciones fenomenológicas de Merleau-Ponty. Al mismo tiempo será motivo de distanciamiento entre la aplicación que Hume hace del método experimental y la realizada por la ciencia físico-matemática de Newton. Ocurre en efecto que el deseo ya manifestado en el *Treatise* de hacer una ciencia de la naturaleza humana, semejante en evidencia y exactitud a la ciencia de la naturaleza física, no fue acompañado

---

<sup>18</sup> Rábade Romeo, S., «La noción de experiencia en el empirismo inglés». Hume, *Diálogos*, Rev. del Depto. de Fil. Univ. Puerto Rico, año IX, n.º 24, abril 1973, págs. 38-39.

<sup>19</sup> Merleau-Ponty, M., «Le Roman et la métaphysique», S.N.S., ed. cit., pág. 48.

<sup>20</sup> Hume, D., T. I, Int., págs. 309-310.

de un empleo totalmente riguroso del mismo método que ésta última utilizaba<sup>21</sup>. La diferenciación venía exigida por el carácter personal que la experiencia tiene en Hume. Desde el momento en que aparece como observación de la vida humana, deja de referirse a objetos totalmente exteriores y ajenos al observador como podían serlo los objetos de la física. Aunque no siempre sea consciente de ello, el filósofo transforma la experiencia científica en una experiencia más humanizada y por lo mismo menos objetiva y menos neutral. En esta transformación se anuncia algo que vemos con toda claridad en Merleau-Ponty: la idea de que la experiencia que el filósofo toma como horizonte de su reflexión no es identificable sin más con el experimento científico, dada la estrecha vinculación que mantiene con la existencia cotidiana; como ésta, nunca podrá ser la observación de una pura «cosa» acabada y distante ajena por completo al observador. Por el contrario, habrá de consistir en una mirada «interesada» y comprometida del hombre con algo de lo que está formando parte. En este sentido, toda experiencia resulta ser una forma de estar presentes en el mundo a través de una acción que el objeto vive desde dentro; es un contacto con lo real en el que coexisten lo observado y el observador; en el que se da una irremediable presencia, aunque comprometida, de la conciencia.

Para ver con más detalle de qué objeto dado y de qué conciencia se trata, es preciso que pasemos a la consideración del *análisis* mismo que de la experiencia hacen ambos autores. Su estudio nos permitirá comprender todo el sentido que la «experiencia» tiene en sus respectivos métodos.

##### 5. EL ANÁLISIS Y EL RETORNO A LA «EXPERIENCIA ORIGINARIA»

Siguiendo todavía en el nivel que hemos denominado «gnoseológico», la experiencia ofrece más aspectos dignos de tenerse en cuenta.

No podemos olvidar que, en cuanto observación directa de lo vivido, la experiencia adquiere el papel de *norma metodológica* por

---

<sup>21</sup> Para un análisis más detallado de la problemática inherente a esta cuestión de las «influencias» de Newton en el método de Hume aconsejamos la obra de Noxon, J., *La evolución de la filosofía de Hume*. Trad. Carlos Solís, Rev. de Occidente, Madrid, 1974 (partes II y III especialmente).

ser la fuente y la fundamentación de toda evidencia. En la medida en que la filosofía aspira a lograr un *conocimiento* del ser humano (se entienda éste como «naturaleza» o como «existencia»), la experiencia no puede quedarse en la mera constatación de los hechos dados porque, si así lo hiciera, no superaría la actitud vulgar o natural y en modo alguno fundamentaría un saber reflexivo, que es lo que se pretende. Si, aún enraizada en esa actitud común y natural, la experiencia filosófica aporta algo nuevo, es precisamente porque esclarece su sentido al añadir atención, orden y método, elementos que permiten delimitar y esclarecer los hechos previamente vividos. La vuelta a la facticidad de la experiencia cotidiana incluye no sólo la visión del presente tal y como es vivido, sino también la «lectura atenta del mismo tan completa y fiel como sea posible»<sup>22</sup>. En esto consiste esa revisión de las decisiones y pensamientos ya formulados en la vida común que la filosofía lleva a cabo<sup>23</sup>.

Pues bien, el método que permite efectuar semejante lectura esclarecedora de los hechos no es otro que el *análisis*. Insertado en la propia experiencia y orientado a ella, deberá participar del carácter personal que ésta posee. Por la misma razón habrá que reconocer, en el análisis de Hume, dos facetas diferenciables: una, estrictamente «reductivo-explicativa»; otra, más propiamente «descriptiva», que se corresponderán con los dos órdenes de realidad experienciada de los que trataremos más adelante, aunque algo dejaremos ya indicado a continuación.

En su faceta «reductivo-explicativa», el análisis puede considerarse como un proceso de radicalización de la experiencia en el que se busca lo originario de ella mediante la división de los hechos complejos en sus elementos simples constitutivos. Así entendido, la reducción que el análisis opera descubre como realidad dada en la experiencia originaria y fundante algo *absolutamente simple* y atómico, a lo que Hume llama «impresiones».

Nos encontramos ante un proceder metódico que sólo parcialmente será compartido por Merleau-Ponty. Lo será en la medida en que su análisis fenomenológico también va acompañado de una «re-

<sup>22</sup> Merleau-Ponty, M., citado por Sartre, J. P., en *Historia de una amistad*, Merleau-Ponty vivo, ed. cit., pág. 20.

<sup>23</sup> Hume, D., «... philosophical decisions are nothing but reflections of common life, methodized and corrected». E<sub>1</sub>, XII, 3, pág. 133.

ducción» o vuelta a la experiencia originaria. Ahora bien, lo originario ha dejado de ser aquí ese conjunto de datos realmente separables e independientes entre sí que eran las impresiones. Para el filósofo francés, lo verdaderamente originario a que conduce la reducción son los fenómenos vividos en la espontaneidad del existir perceptivo. Tales fenómenos aparecen como hechos estructurados e irreducibles a toda división real en elementos o partes. Son «todos» vividos en una unidad que en modo alguno se reduce a la suma de los elementos. Fenomenológicamente considerados, los datos a que llega el análisis reductivo en Hume serían más el producto de una abstracción que el reflejo de una experiencia efectivamente vivida; es la influencia de prejuicios teóricos lo que lleva al filósofo a tales resultados, no la realidad misma experimentada. En el caso de nuestro pensador empirista, tales «prejuicios» estaban de alguna manera apoyados en la valoración que la modernidad hace de la ciencia físico-matemática, al considerarla como modelo de todo saber. Es precisamente un resto de esta mentalidad científica lo que se refleja en el análisis humeano y en su deseo de explicar los fenómenos desde las unidades simples y atómicas que se juzgan como independientes. La comprensión científica a la que el filósofo debe aspirar exige que lo global, de suyo «confuso», quede reducido a las partículas elementales; lo «cualitativo» a las unidades cuantitativas que se supone forman la realidad. Sólo de este modo puede alcanzarse un conocimiento suficientemente claro y evidente semejante al del saber módico.

Ocurre no obstante que, de hecho, esta forma de análisis no aparece tan pura y eficazmente utilizada en la vida mental y moral a la que Hume aplica su investigación<sup>24</sup>. La presencia de ciertos hechos complejos, como por ejemplo la idea de *causalidad*, marcan una indudable limitación a los resultados de esta modalidad de análisis. En casos como éste, la reducción a las puras impresiones no es suficiente para dar cuenta y razón del fenómeno complejo en su totalidad y, por ello, el análisis se ve obligado a introducir nuevos elementos en la experiencia. Es entonces cuando nos encontramos en una consideración, práctica al menos, que puede ser anunciadora de la peculiar aplicación que hará Merleau-Ponty del análisis. Lo es

---

<sup>24</sup> A nuestro juicio se encuentra una cuidadosa exposición de este problema en la obra de Malherbe ya citada, en págs. 49-55.

porque, de alguna manera, pone en crisis la validez del atomismo implícito en el anterior modo de interpretar el análisis y reconoce cierta autonomía del «todo» respecto de las partes simples que lo componen.

En este sentido el análisis de Hume tiene un nuevo significado para nosotros: ser la descripción comprensiva y detallada de los fenómenos desde el punto de vista de su integración y totalidad. Así la experiencia cotidiana del vivir queda recuperada en su unidad y no disuelta en elementos abstractos. Esta dimensión se verá profundamente recogida por Merleau-Ponty. Para el filósofo francés el análisis válido como parte de su método fenomenológico es ante todo *descripción* en su mismo sentido reductivo, porque lo originario a que llega en su observación es una totalidad indisoluble frente a la cual sólo cabe describir la rica variedad de aspectos que la integran. En rigor, podría decirse que la dualidad señalada en el caso de Hume no aparece en Merleau-Ponty, desde el momento en que se reconoce que el análisis debe partir del todo primariamente dado (experiencia originaria) y buscar su «racionalidad» (sentido total) en la comprensión global del mismo. «Reducir» y «describir» son dos caras de un proceso único que conduce a la verdadera comprensión filosófica, y al que podemos denominar *análisis existencial* de acuerdo con la expresión presente en la *Phénoménologie de la perception*<sup>25</sup>. Esta modalidad de análisis resulta ser una alternativa frente al análisis *experimental* del naturalismo objetivo y frente al análisis *reflexivo* del idealismo filosófico, extremos de los cuales nuestro autor quiere alejar su filosofía. Lo característico que tal alternativa ofrece es que toma lo dado como algo que está presente para ser «descrito, no para ser construido ni constituido»<sup>26</sup>. Rechaza toda explicación de lo dado como suma de partes *extra-partes* (que es propia del análisis experimental) pero renunciando también al recurso a un sujeto puro y ajeno al mundo que construyera una unidad puramente «ideal», independiente de los elementos materiales que de hecho la constituyen (como ocurre en el análisis reflexivo). El análisis se convierte en existencial porque asume su inserción originaria en la realidad vivida y la fidelidad que a ésta debe, renunciando a todo utópico ideal de alcanzar conocimientos absolutamente claros y evidentes que irre-

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., ed. cit. Primera parte, III, págs. 130-150.

<sup>26</sup> Merleau-Ponty, M., O. c., Avant-Propos, IV.

mediablemente exigirían la renuncia a aquella fidelidad y al existir mismo. Su meta es inseparable de su origen y apunta a comprender la facticidad misma del hecho desde una «racionalidad» «que no existe antes de él, ni sin él»<sup>27</sup>.

Tanto Hume como Merleau-Ponty llamarán «percepciones» a los hechos experimentados y sometidos a análisis. Ahora bien, de lo dicho se desprende que las percepciones a que se llega en el análisis existencial nunca serán las impresiones de que habla Hume en el nivel originario de experiencia reducida. En este sentido las críticas que aparecen en la *Phénoménologie de la perception* y en *La Structure du comportement* son definitivas y sobreabundantes. Por ellas se confirma que el análisis fenomenológico revela la radical originalidad y originalidad de la percepción entendida como fenómeno total y estructurado. Definida como «forma» o «estructura», no puede someterse a una división *real*, ni siquiera en su más sencilla forma de presentarse. La percepción no puede ya ser caracterizada como impresión ni como mera suma de impresiones (cosa que, por otro lado, tampoco era literalmente afirmada por Hume como ya se vio anteriormente). Es descubierta como «una totalidad pregnante de un sentido irreductible, nunca un conjunto de sensaciones aisladas»<sup>28</sup>. Y si como fenómeno complejo admite un análisis, éste sólo puede conducir a partes «ideales», es decir, interconexas y referidas intencionalmente unas a otras en el seno de la estructura que componen, nunca a partes subsistentes en absoluta simplicidad e independencia. Por lo mismo sólo cabe entenderlo como delimitación de aspectos que no pierde de vista la relación *mutua* y *dinámica* que mantienen entre sí, ni su dependencia respecto del *todo* que integran. Como ya dijimos, este análisis es asimismo *existencial*, dado que toma a su objeto, a la percepción en última instancia, como situación y experiencia humana originaria en la cual se manifiesta y realiza el existir, y lo acepta como «único saber absoluto del filósofo»<sup>29</sup>.

Tampoco Hume ignoró, en su segunda consideración del análisis, el hecho de que hay cierta irreductibilidad del fenómeno complejo a sus impresiones, porque hay un excedente del *todo* respecto de

<sup>27</sup> Merleau-Ponty, M., *O. c.*, pág. 148.

<sup>28</sup> Merleau-Ponty, M., *O. c.*, pág. 29.

<sup>29</sup> Merleau-Ponty, M., *E.Ph. et autres essais*, Gallimard NRF, París, 1960, página 22.

éllas. En análisis como los realizados a propósito de la idea de causalidad late, más o menos explícitamente, una crítica al análisis experimental reductivo anterior que anuncia en cierta medida la observada en Merleau-Ponty. Se traduce en el desarrollo de una descripción fiel a la experiencia cotidiana, muy próxima a la del análisis existencial en torno a la existencia perceptiva.

En el ejemplo citado de la idea y de la relación de causalidad que, como se sabe, constituye una de las bases fundamentales para dar cuenta de las *matters of fact*<sup>30</sup>, Hume rompe con los estrechos y dogmáticos límites del análisis en su sentido primero y más estrictamente empirista. Lo hace al buscar otros principios coexistentes con las impresiones que, sin venir dados por ellas, están de algún modo presentes en el hecho complejo del que tenemos inmediata experiencia. Su apelación al poder «creativo» de la *imaginación*, fundamentado en el *hábito*, significa para nosotros la introducción de un factor subjetivo de *posibilidad* y *acción* que, al menos relativamente, trasciende la facticidad actual de lo dado en la pura impresión. En él encontramos un antecedente de lo que será la *subjetividad corporal* descubierta por Merleau-Ponty como poder posibilitante de la misma experiencia actual. En ambos autores el análisis llega a descubrir en la entraña de la percepción dada la presencia activa de unos principios subjetivos. Sea «asociativa» o «simbólica», su acción permite «crear» un horizonte de posibilidad en torno a lo dado, pero sin gozar de absoluta autonomía respecto de ello.

Los principios de la naturaleza a que recurre Hume son así la manifestación de una subjetividad pre-racional («instintiva», se nos dirá), que, a su modo, también está «comprometida» con la experiencia y limitada por ella en su capacidad de acción, ya que sólo existe y actúa a través de lo que realiza con lo dado empíricamente. Son, pues, tan irreductibles a un producto pasivo de agentes exteriores, como a una razón plenamente creadora y dueña del mundo. El carácter instintivo viene a cualificar ese principio supremo de la naturaleza humana que es la imaginación, porque a través de su acción se manifiesta esta subjetividad pre-racional y comprometida. Por ello puede considerarse a la imaginación humeana como un anuncio de la conciencia corporal y encarnada de que habla Merleau-Ponty al

---

<sup>30</sup> Hume, D., E<sub>1</sub>, IV, I, pág. 24.

describir el sujeto de la experiencia perceptual. Resulta, además, que la misma ambivalencia observada en la parcial «creatividad», que Hume reconoce a la imaginación fundamentadora de la creencia, está presente en la capacidad simbólica desplegada por el cuerpo humano. En la percepción y en la vida, el cuerpo aparece como poder que supera lo dado, gracias a su estructura dinámico-intencional, estableciendo un fondo de posibilidad y de coherencia interna entre los elementos materiales que le son dados. Ahora bien, en esta acción hay una reciprocidad que impide entenderla como mera recepción sensorial a la vez que como un acto puro del entendimiento<sup>31</sup>. Es la expresión de una capacidad que, procediendo de una iniciativa del sujeto, es, al mismo tiempo, coextensiva con una situación vital en la que aquél está inserto. Más que de «acción de un sujeto» habría por ello que hablar de «interacción» o «presencia» en el mundo.

Hume, a medida que aplica sus análisis a las «cuestiones de hecho», se acerca a la experiencia tal y como la vivimos, es decir, tal y como la considera también el análisis existencial. Realiza una aproximación al fenómeno de nuestra pertenencia y apertura al mundo, antes de toda ciencia o teorización construida sobre ese hecho primario. Descubre entonces el «medio» de facticidad y de limitación en el que ha de desarrollarse toda racionalidad, que no es otro sino el hecho irreductible e indemostrable de la *creencia* en el mundo y en el yo a él referido. Tal creencia es el enigma que la vida impone a la razón explicativa y teórica, sin que por ello carezca de una indudable certeza. Sería digno de una consideración más profunda de la que aquí hacemos este nuevo rasgo de semejanza que aparece entre nuestros dos filósofos: en su aplicación del análisis, ambos lograron descubrir la contingencia del existir humano y los *orígenes vitales de la razón* sin sucumbir a la tentación del absurdo y la sinrazón. Pusieron así las bases para una filosofía «empírica» que pretende reintegrar la racionalidad y la reflexión a sus propios orígenes («naturales» o «existenciales»), desvelando en la percepción la presencia de una *evidencia primera*, de la cual la razón no puede ni debe dudar, porque está sostenida por ella.

Aunque volveremos sobre algunas de estas ideas, baste por el momento insistir en cómo para Hume y para Merleau-Ponty el aná-

---

<sup>31</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., ed. cit., pág. 97.

lisis de la experiencia se mantiene unido a la vida y a la acción humanas. Queda al servicio de una filosofía que, en su afán de rigor, busca también la satisfacción de un *ideal humanista*, desde el cual lo principal del saber ha de ser ayudar al hombre a comprenderse a sí mismo en el espesor temporal y mundano que sostiene su vivir y su pensar<sup>32</sup>. Por extrañamiento que pudiera parecer, desde este análisis de la experiencia se pretenderá construir o abrir el camino hacia una nueva metafísica que ya no aspira a trascender totalmente lo dado, sino que busca el sentido originario del ser y de la verdad en la contingencia de la experiencia. Si aspira a encontrarlo es precisamente porque cuenta con un análisis que, lejos de encerrar en una facticidad ciega o absurda, remite a una legalidad, a un orden y a un sentido que están ya presentes en la entraña de lo vivido.

Para ver de qué realidad, orden y sentido puede tratarse, pasaremos a considerar la experiencia desde la segunda perspectiva que al principio anunciábamos, es decir, desde el orden de realidad «dada» en la observación y análisis ya tratados.

## 6. EL FENÓMENO COMO DATO DE EXPERIENCIA: CONCIENCIA Y MUNDO

. Veámos antes cómo el objetivo de la filosofía ha de ser, para ambos filósofos, comprender la realidad humana, ya sea ésta entendida como naturaleza o más explícitamente como existencia. No otra es la idea que se desprende de las introducciones al *Treatise* y a la *Structure du comportement*. Por consiguiente, la realidad observada deberá referirse, en última instancia, a la naturaleza o al existir humanos.

Sin embargo, es preciso reparar en lo siguiente. Reducidas a lo «observado», es decir, a lo dado en la inmediatez de la experiencia, «naturaleza» y «existencia» aparecen como la serie de los fenómenos vividos por el sujeto de la «observación». Su realidad depende básicamente de su «aparecer» o estar presentes para la conciencia que los vive y, por lo mismo, no pueden pertenecer al orden de la «res» sustancial absolutamente captable en un acto del entendimiento. Hemos llegado a un punto en el cual es necesario reconocer el profundo

<sup>32</sup> Merleau-Ponty, M., V. I. Trad. de J. Escudé, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1966, pág. 182.

significado que tiene la crítica de Hume a la idea de «sustancia», clave de la metafísica tradicional e incluso moderna. Se trata de una crítica afín a la operada por Merleau-Ponty contra las ficciones «realistas» del pensar objetivo clásico en sus diferentes modalidades. El trasfondo empirista de esta crítica no es otro que el de una concepción «fenoménica» de lo real, que viene exigida por la concepción misma de la experiencia y que será compartida por ambos autores en más de un aspecto. Es propio de ella el aceptar que tanto el conocimiento del mundo externo como el de nuestra propia yoidad están necesariamente mediatizados por el conocimiento directo de los fenómenos primaria e inmediatamente dados, que son las percepciones. Sólo éstas, dirá Hume, tienen el carácter de existencias fundantes e inmediatamente evidentes, porque «no necesitan de ninguna otra cosa para mantener su existencia»<sup>33</sup>. De este modo, el problema planteado acerca de qué realidad nos es dada en la experiencia remite al problema mismo de qué es lo constitutivo del fenómeno, es decir, al problema de la *percepción*.

Conviene tener en cuenta aquella doble dimensión que el análisis y la experiencia presentaban en Hume, porque la percepción va a ser considerada también en esa dualidad de niveles. Frente a ello, será preciso asimismo reparar en la unidad de planteamiento ofrecida por Merleau-Ponty.

A nivel de *experiencia originaria* y radical, Hume descubre que los fenómenos o percepciones no son sino la colección de *impresiones* a que el análisis reductivo lleva. Se trata de una serie de átomos psíquicos difícilmente comparables con el mundo originario de la percepción fenomenológicamente considerada. Entre ambas concepciones del «fenómeno» existe aquí cierta incompatibilidad. Así, en el análisis humeano las impresiones se ofrecen como fenómenos puramente interiores, aislados entre sí, en discontinuidad y sin referencia explícita a sujeto alguno. Quedan reducidas a «cosas» observadas por un implícito espectador desinteresado y ajeno al espectáculo; a algo perfectamente acabado. Tal «cosificación» del fenómeno sólo parece explicable desde la influencia que el pensar objetivo de la ciencia física ejercía sobre nuestro filósofo, pero en modo alguno desde la experiencia misma tal y como la vivimos. Nos encontramos sin embargo ante una paradójica situación que, a nuestro juicio, pone

<sup>33</sup> Hume, D., T. I, IV, 5, pág. 518.

de relieve la insuficiencia de este planteamiento. Nos referimos al hecho mismo de que, una vez descritas las «impresiones» como algo «sustantivo» sin referencia alguna a nada distinto de ellas, se nos dice que se suceden y pasan en el escenario de la conciencia o mente<sup>34</sup>. Aun cuando se trate simplemente de una manera de hablar, según aclara el propio Hume a continuación, no deja de tener significado para nosotros. Es que, sin contar explícitamente con la acción ni con la presencia de la conciencia, de hecho sí se la está dando por «supuesta» en la medida en que se habla de un «receptáculo» de los fenómenos psíquicos observados.

Si reparamos en lo que esto significa, descubrimos dos ideas importantes que están coimplicadas en esta consideración humeana de los fenómenos originarios. Serán otros tantos motivos de separación entre el empirismo de su autor y la fenomenología de Merleau-Ponty, según veremos. Las referidas ideas podrían resumirse de la siguiente manera: una primera que trataría de la sustantivación y cosificación que se hace del fenómeno primario, es decir, de la percepción en su forma más simple; una segunda, consistente en la pasividad y, casi nos atreveríamos a decir, «cosificación», a que también queda sometida esa implícita conciencia que sólo como mero «escenario» hace su aparición junto al fenómeno. De este modo, aun cuando el análisis empieza a descubrir la estructura dual del fenómeno, es decir, su doble cara «objetiva-subjetiva», no se la presenta en sus dimensiones auténticas, ya que se enmascara la relación dinámica efectiva entre lo dado y la conciencia. Planteada como una relación puramente desinteresada, de mera observación de un espectáculo ya hecho, la verdadera realidad experienciada de la conciencia y del fenómeno queda diluida. La experiencia, lejos de patentizar la apertura del sujeto al mundo como dato inmediato, tan sólo muestra la evidente presencia de una realidad reducida a la más absoluta interioridad e inmanencia. Las puras impresiones conducen irremediabilmente a un solipsismo y clausura en sí mismas que impide dar cuenta de la experiencia vital que el hombre tiene de su propia realidad y del mundo que forma parte de ella.

El recurso de Hume a un *segundo nivel* de análisis y de experiencia puede interpretarse como el reconocimiento de esta limitación e

---

<sup>34</sup> Hume, D., T. I, IV, 6, pág. 534.

insuficiencia propios del análisis reductivo primero. Al mismo tiempo ofrece una posibilidad de superarlos y de acceder más fielmente a la experiencia personal en cuanto tal, porque deja al descubierto una realidad fenoménica directamente referida a la vida y acción cotidianas. Aquí los hechos se toman tal y como aparecen en el curso común de los acontecimientos, y el análisis aparece como *descripción* de los procesos y mecanismos subjetivos que producen tales hechos en su complejidad. No se trata ya de *dividir* la totalidad constitutiva, sino de *comprenderla* en su misma esencial conexión de elementos y en las condiciones empíricas de esa conexión. La percepción, que sigue siendo el término utilizado para designar los hechos, no es vista como un compuesto de partes autónomas y desligadas, sino más bien como un todo de elementos que coexisten en virtud de su relación a ciertos principios operativos radicados en la subjetividad. Se trata, asimismo, de principios fenoménicamente considerados y no de «causas últimas» explicativas de los hechos. Aparecen como mecanismos cuya realidad es inseparable de su aparecer (operativo) *junto* y *con* los fenómenos mismos que están posibilitando. Son, en definitiva, la manifestación o fenomenización de una subjetividad que no es otra sino la «naturaleza humana». Se trata, como veremos con más detalle, de un nivel de la experiencia en que lo fenoménico se aproxima notablemente a lo «fenomenológico» según es interpretado por Merleau-Ponty.

Ocurre, en efecto, que los análisis de Hume acerca de las *matters of fact* llevan a la conclusión de que las puras impresiones son insuficientes para fundamentar tales hechos. Sin renunciar por ello a una búsqueda de los elementos constituyentes originarios, se procede a la introducción de nuevos elementos que van a ser de enorme importancia para comprender el enriquecimiento que de la experiencia originaria se hace. Nos referimos a los principios fundamentales de la naturaleza humana a que recurre Hume a la hora de abordar el problema que acabamos de sugerir. Así, la *imaginación*, la *simpatía* o el mismo *placer*, como exponentes de tales principios, introducen de manera ya explícita y efectiva la presencia de la *subjetividad* como dato. Ya no se trata de un mero escenario dado por supuesto, sino de una subjetividad implicada en lo observado porque, gracias a su actividad, contribuye a la realidad misma de lo dado. Junto a este carácter *dinámico* y operativo conviene destacar también el carácter

*instintivo* o *natural* que Hume atribuye a tales principios en los que el sujeto humano se realiza y manifiesta. Es importante hacerlo porque significa que el sujeto, tal y como es vivido a través de esos fenómenos cotidianos, ha dejado de ser un puro «yo pensante» y ha pasado a convertirse en un sujeto pre-reflexivo y no sustancial, del cual el mismo sujeto pensante y la razón dependen.

Hemos mencionado el aspecto dinámico y constitutivo que los principios de la subjetividad presentan; ahora bien, ¿cómo hay que entender tal dinamismo y constitución? Para ver cómo lo hace Hume puede ser enormemente esclarecedor partir del papel que la *imaginación* ejerce a través de la *creencia* (belief) que, como se sabe, es la forma de conocimiento básica en el nivel de experiencia cotidiana. La imaginación actúa aquí como poder *asociativo* que goza de una cierta capacidad de *trascendencia* o «creatividad» respecto de los materiales dados. Gracias a ella se va a posibilitar la apertura del mundo íntimo y cerrado de las percepciones a una realidad unitaria, permanente y mundana, que nunca se podría formar por la mera adición de impresiones, ni mucho menos por una impresión cualquiera. Esta acción de «trascendencia» nunca será absoluta, ya que, si ciertamente se traduce en un ir más allá de lo efectivamente dado por las impresiones originarias, no ejercita una superación total de éstas. Lo que hace la imaginación cuando fundamenta la creencia no es una creatividad de la nada, sino que como dice el propio Hume, «mantiene una conexión entre las diferentes ideas que se suceden»<sup>35</sup>. Su poder es «creativo» en la medida en que establece orden, coherencia y unión allí donde de suyo no lo había ya dado. Su «creatividad» es limitada, en la medida en que no es una fuerza ciega ni saca todo de sí, sino que es una fuerza ordenadora que cuenta con un previo material propuesto. Podríamos decir que la imaginación impone una cierta «racionalidad», pero previa a la impuesta por un acto del entendimiento; y que lo hace manifestando una cierta espontaneidad gracias a la cual los datos empíricos aparecen en una continuidad y coherencia mutuas que no tenían en el nivel reductivo de la experiencia originaria anterior.

En cuanto fundamentadora de la creencia en la existencia de un mundo externo, la imaginación abre el camino a la trascendencia objetiva, pero en el corazón mismo de la subjetividad, es decir de la

<sup>35</sup> Hume, D., T. I, I, 4, pág. 319.

inmanencia, y por ello ha podido ser tenida como un antecedente de la «conciencia intencional» fenomenológica. Para nosotros esta vinculación presenta nuevas perspectivas que quisiéramos indicar. No sólo permite integrar en el ámbito de lo fáctico, es decir, de «lo dado» en la experiencia, la existencia de un mundo con el cual vivimos y en el que «vital» y fundadamente creemos, sino que nos lleva a incluir también la presencia de una vida subjetiva inseparable de su efectivo actuar. Es precisamente en este «actuar» de la imaginación en el que vemos un claro anuncio de la concepción merleau-pontyana del sujeto corporal<sup>36</sup>. En ambos casos nos encontramos ante un sujeto que ha dejado de ser una sustancia pensante y se ha reintegrado a sus orígenes «empíricos», es decir, a su activa participación en la configuración del «espectáculo» mismo que es el vivir (la experiencia personal). En ambos casos también, descubrimos el carácter ambivalente y «ambiguo» de esa actividad, porque si se le reconoce espontaneidad y capacidad liberadora respecto de lo ya dado, no se hace a costa de su condición «humana», que es tanto como decir «finita» y limitada. La necesidad de partir de una «realidad» dada no será en ninguno de nuestros autores incompatible con esa «creatividad» reconocida a la imaginación o a la capacidad simbólica del cuerpo, sino que será la garantía misma de su efectiva realización.

Para comprender mejor la semejanza a que acabamos de referirnos, es preciso recordar cómo en Merleau-Ponty se reducen a *uno* los dos niveles de experiencia diferenciables en Hume. En esta «unificación», lo dado como realidad es lo «vivido», lo presente en un contacto con el mundo que es previo a toda teorización sobre él. Lo *originario* coincide con esa *presencia vivida* del fenómeno y es la *percepción* misma, pero entendida como modalidad básica de la vida o de la «existencia» humana, nunca como un objeto cosificado frente al observador. Desde sus primeros análisis sobre el tema hasta los que aparecen en las últimas obras, Merleau-Ponty insiste en esta

---

<sup>36</sup> Ha sido ya mantenida por algunos comentaristas la interpretación de la teoría humeana de la imaginación como un antecedente histórico de la teoría kantiana del sujeto trascendental y, sobre todo, de la concepción husserliana de la intencionalidad (como ejemplo citamos la obra de Hall, R. A., *Experience and Reason. The phenomenology of Husserl and its relations to Hume's philosophy*. M. Nijhoff. The Hague, 1973). En el presente trabajo proponemos la proyección de esta interpretación en el sentido de ver en la teoría humeana de la imaginación un anticipo de la misma teoría de la corporalidad de Merleau-Ponty.

necesidad de ver en la percepción una forma existencial del comportamiento, es decir, del ser-en-el-mundo. Las descripciones que de ella se ofrecen la presentan como una realidad dinámica, que es la expresión de la actividad estructural y simbólica que ejerce el sujeto encarnado en su coexistencia con el mundo. Aparece, así, como una realidad «relacional» que mantiene recíprocamente unidos al sujeto y al objeto, al hombre y a su entorno; una relación en la cual la «conciencia» está profundamente comprometida porque forma parte constitutiva de ella. La observación descriptiva revela la íntima complicidad del sujeto en el fenómeno observado y en esta revelación funda su carácter personal.

Vemos, pues, que en el fenómeno perceptivo se descubre la presencia de una subjetividad manifestada a través del poder que el «cuerpo» (sujeto de la percepción) ejerce. Ahora bien, hablar aquí del sujeto de la percepción en términos de conciencia corporal o encarnada, tal y como lo hace nuestro autor, no supone acudir a una realidad ajena al fenómeno mismo experimentado. Como en el caso de la «naturaleza» a que acudía Hume, también ahora se remiten el «sujeto» y la conciencia a esa actividad que se muestra en el fenómeno, no a un principio sustantivo y transfenoménico. Ocurre con ello que, en ambos casos, es la noción y realidad misma del fenómeno lo que aparece sensiblemente cambiado: deja de ser entendido como un puro dato inmanente y producido en la interioridad de una conciencia cerrada, sin por ello considerarse como una cosa plenamente exterior e independiente. Pasa a ser considerado como algo «dado» en cuanto *vivido* por la acción de un sujeto que no es plenamente dueño del dato ni plenamente ajeno a él; la «vivencia» exige a la vez la apertura de la conciencia a lo que es distinto de ella y el despliegue de un poder activo que la vincula estrechamente con lo vivido en cuanto tal. En la versión merleau-pontyana de la «ambigua» presencia de la conciencia en el fenómeno, dicho poder será la actividad estructurante y significativa desplegada por el sujeto corporal. En su virtud, el fenómeno, desde su forma más originaria que es la «percepción», es vivido como totalidad pregnante de un sentido vital para el sujeto. Se trata de un sentido que es el correlato de la estructura y coherencia interna que los elementos integradores de la percepción guardan entre sí y que están presentes tanto en el «sujeto» como en el «objeto» de la misma. Este «sentido» que aparece encar-

nado en todo fenómeno expresa el poder simbólico del cuerpo humano que, como la imaginación en Hume, se convierte en sede de una lógica prerreflexiva. Desplégase, así, en la experiencia, una racionalidad encarnada que Merleau-Ponty describe en términos de significación, y no ya de asociación, para dejar intacta su constitutiva inobjetividad y su valor estructurante. Se trata de una «significación» o de una racionalidad que anida en el contacto corporal con el mundo, es decir, en todo acto de «presencia». Es, por ello, correlativa del existir, nunca separable ni independiente de él. Es, consecuentemente, una significación tan irreductible a la pura significación ideal de que hablaría el pensar reflexivo, como a la lograda en la unidad acumuladora de elementos externos entre sí. Enriquecido por este valor existencial de la coherencia interna que se patentiza en el fenómeno vivido, lo «dado» deja de ser una realidad neutra y ajena, y queda convertido en la encarnación de algo vitalmente referido al sujeto. Lleva consigo la presencia de un sujeto que, sin embargo, es inseparable de su mostración en el fenómeno, y lo que ésta deja al descubierto (nunca con absoluta evidencia y claridad, desde luego) es una conciencia que sólo es detectable a través de su movimiento de apertura al mundo. Es precisamente este movimiento, al que Merleau-Ponty llamará «existencia», lo que resulta similar al poder descubierto en la imaginación, porque, como éste último, también presenta una constitutiva ambigüedad: la de efectuar un poder de trascendencia y liberación de lo dado, a la vez que se inserta en una situación ya hecha para ejercer toda «creatividad» o liberación respecto de ella.

Si reparamos en esta concepción existencial que Merleau-Ponty tiene del «fenómeno» originario (percepción), encontramos lo siguiente: nos hallamos ante una totalidad estructurada y significativa que está constituida por una ambigüedad (dualidad recíproca) esencial. Esta viene determinada por la coexistencia de factores subjetivos y de factores objetivos en una inseparable unidad que es el hecho comportamental mismo. En virtud de esta positiva ambigüedad que «define» el fenómeno, es posible instalarse en una consideración de lo real que supera la alternativa realismo-idealismo, porque descubre algo irreductible a puro objeto-cosa o a pura idea. Efectivamente, las nuevas categorías de «forma» o «existencia», de que se sirve nuestro autor para caracterizar lo descrito, significan una realidad que ya no es pura coincidencia con una cosa exterior y acabada, pero que

sin embargo tampoco queda clausurada en la intimidad de una conciencia dueña de sí y creadora del «dato». De forma parecida a Hume, Merleau-Ponty descubre que la percepción, como forma inmediata y vivida de la experiencia, está completamente sostenida por una fe originaria que es la *certitude du monde*<sup>37</sup>. Ella contiene el saber evidente que tenemos del mundo por el mero hecho de percibir (de existir). Se trata, pues, de una forma de saber vital y previo a todo conocimiento judicativo o racional. Contiene una verdad que no admite prueba ni demostración alguna, porque es la adhesión primera del sujeto al mundo y a toda verdad<sup>38</sup> y porque es el compromiso originario de la conciencia. Por su anclaje en la percepción es por lo que nuestro filósofo no dudará en llamarla «fe perceptiva». Se trata de una denominación que contiene un parecido más que nominal con la *belief* humeana. En ambos casos nos hallamos ante un saber pre-racional básico para la vida y acción humanas, que fundamenta, «vital» y no «demostrativamente», la existencia de una realidad objetiva. Lo hace en la medida en que apunta a algo que va más allá de lo actualmente dado en el fenómeno, a una cierta «trascendencia» nunca absoluta ni dogmáticamente independiente del fenómeno o de la experiencia.

Esta realidad, a la que la *fe perceptiva* abre, no es un dato más, ni mucho menos, una suma efectivamente lograda de datos, sino el fondo u *horizonte* sobre el cual se proponen y destacan los datos concretos de la experiencia. La presencia de algo objetivamente existente, ya sea la unidad del mundo o de la cosa, siempre viene acompañada por las percepciones en su fragmentariedad o perspectivismo, pero nunca se reduce a una de ellas. Sólo el acto de vivencia que acompaña a la percepción me permite acceder a la realidad unitaria y permanente de la cosa o del mundo, y ello desde una limitada acción simbólica desplegada por el propio cuerpo *en y desde* la perspectiva concreta en que necesariamente estaremos instalados. La unidad e identidad del mundo o del objeto no me viene plenamente dada en la perspectiva que percibo (como muy acertadamente viera Hume), pero tampoco es creada por una subjetividad totalmente ajena al contenido dado. Es algo que acompaña a cada visión concreta insertada en el mundo; pues, como dice Merleau-Ponty, «una cosa efecti-

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., ed cit., pág. 361.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, M., *Loc. cit.*, págs. 361 y ss.

vamente dada en la percepción, es retomada desde el interior por nosotros, reconstruida, vivida en tanto está unida a un mundo cuyas estructuras fundamentales llevamos en nosotros»<sup>39</sup>. Habría que aclarar que, si llevamos estas estructuras del mundo en nosotros, es porque somos nuestro cuerpo, que es tanto como decir porque pertenecemos originariamente al mundo y estamos insertos y comprometidos con él.

Este saber del mundo que la fe perceptiva encierra se convierte en saber recíproco del mundo y del sujeto. Nunca es un saber pleno porque sus objetos (el sujeto tanto como el mundo) nunca aparecen como realidades plenas ni acabadas. Ese «yo» o ese «objeto» patentes en la percepción no son algo sustancial, sino «horizonte» al que remiten las perspectivas o manifestaciones siempre parciales que forman el contenido concretamente dado en la experiencia del fenómeno. Ahora bien, como horizonte, se trata de algo abierto que siempre tiene una faceta de misterio, un elemento oculto hacia el cual cada dato concreto «proyecta», en virtud del movimiento intencional (trascendencia significativa) que lo anima.

Del mismo modo que la percepción es un acto vivido, así también la unidad del sujeto y su mundo son existencias vividas en el nivel originario de experiencia que es la fe perceptiva. Tanto Hume como Merleau-Ponty reconocen, de este modo, que la experiencia natural (espontáneamente vivida) encarna cierto poder de trascendencia y de creatividad del que es responsable una subjetividad dinámica y pre-racional (imaginativa o corporal). Es este poder el que delinea un *horizonte* de posibilidad en el cual transparecen otras realidades que no son demostradas ni construidas por un acto de pensamiento racional, pero que no por ello son afirmadas sin fundamento alguno, dado que tienen su base en la estructuración del fenómeno. Por ello dirá Hume, a propósito de la existencia objetiva del mundo en el que fundadamente «creemos»: «soy arrastrado naturalmente a considerar el mundo como algo real y duradero y como algo que posee una existencia continuada aun cuando no se halla presente a mi percepción»<sup>40</sup>.

Para nosotros, la teoría de la creencia elaborada por Hume lleva en sí una renovación del empirismo, que nos parece de gran interés

<sup>39</sup> Merleau-Ponty, M., *O. c.*, pág. 377.

<sup>40</sup> Hume, D., T. I, IV, 2, pág. 486.

por cuanto pone de relieve cómo la experiencia, en su sentido más «receptivo», limita, a la vez que fundamenta, una acción relativamente espontánea y «creativa» del sujeto (imaginación). Contiene las bases de lo que será la interpretación existencial de la conciencia en Merleau-Ponty, es decir, la correlación vivida de lo subjetivo y de lo objetivo en un planteamiento previo al dualismo «realismo-idealismo». Es esta necesidad de superar las alternativas clásicas lo que motiva básicamente la fenomenología del pensador francés y lo que le lleva a una concepción de la experiencia en la que está presente la vida de un sujeto que es, fundamentalmente, «acción comprometida» como lo era la «naturaleza» humeana. Para Merleau-Ponty, la evidencia que de la propia existencia se tiene, en la ya mencionada fe perceptiva, nunca es la de un sujeto pensante, sino la de un «yo puedo». Significa esto que el yo se vive como proyección activa hacia el exterior. Es precisamente de estos lazos de apertura que el sujeto abre al mundo en la percepción, de donde se parte para descubrir la presencia de ese otro horizonte que, con el subjetivo, coexiste en el fenómeno: el fondo mundano u «objetivo». Presentes ambos como dos facetas de un todo unitario que es la experiencia (percepción), el «yo» deja de ser una sustancia pensante, como el mundo deja de ser una suma o colección de datos o una idea pensada. Se convierten en unidades vividas en la creencia originaria en su mutua reciprocidad.

Podríamos concluir diciendo que la noción de experiencia así anclada en la realidad percibida del cotidiano vivir, lejos de cerrar la vía a toda metafísica, abre nuevas perspectivas para una interpretación del ser. Lo que ocurre es que se trata de una interpretación que, en palabras del propio Merleau-Ponty, debe renunciar a toda forma de dualismo clásico, es decir, debe pensar el ser desde la unidad originaria en que lo vivimos y dejar de describirlo o como pura cosa «en-sí» o como pura idea «para-sí». El ser que está presente en tal vivencia es caracterizable como una realidad de doble faz (ambigua), que se oculta al manifestarse, y que nunca es plenamente apresable por la mirada reflexiva de la razón. Sólo puede «definirse» por el *entrelazo* y por la coexistencia del sujeto con el mundo, de lo activo con lo pasivo, de lo creativo con lo reproductivo. Por una coexistencia que, sin embargo, lleva y arrastra consigo la presencia de una unidad previa a toda ruptura o división. Puede, desde luego, decirse que la realidad, para esta nueva metafísica «ex-

perimental» o «fenomenológica», es lo vivido en la percepción en toda su complejidad, tal y como es «conocido» por la fe perceptiva que es similar al mundo humeano de la «creencia». Nunca estará la razón autorizada para ignorar la ambigüedad o contradicción positivamente constitutivas de la experiencia, pues la reflexión filosófica tiene que plegarse a esta enseñanza: que «la contradicción que hallamos entre la realidad del mundo y su inacabamiento es la contradicción entre la ubicuidad de la conciencia y su compromiso en un campo de presencia»<sup>41</sup>.

#### 7. HUMANISMO Y ESCEPTICISMO: SEGUNDA VÍA DE ACERCAMIENTO COMPARATIVO

En ambos autores el análisis y la experiencia se convierten en eficaces instrumentos para realizar un plan filosófico más amplio. Es, pues, necesario ver cuáles son los objetivos fundamentales de dicho plan y cómo se adecúan a ellos los rasgos metódicos que hemos analizado.

Acabamos de referir la ambigüedad constitutiva que presenta el fenómeno vivido. Pues bien, aquí radica algo que favorece el desarrollo de un pensamiento filosófico, entendido como *tensión* entre dos polos que deben coexistir, aun siendo en parte contradictorios: por un lado, el deseo de alcanzar un conocimiento *riguroso*, racional e incluso científico (como era el caso de Hume); y, por otro, el proyecto siempre presente a la reflexión filosófica de lograr un conocimiento *práctico*, es decir, orientado directamente a la vida y a la acción del hombre.

El carácter *personal* que tanto Hume como Merleau-Ponty confieren a su método<sup>42</sup> será la base para conseguir armonizar aquellos extremos arriba indicados y obtener así una filosofía que, como dice el propio Merleau-Ponty, tiene inseparablemente «el gusto por la evidencia y por la ambigüedad»<sup>43</sup>. De este modo será posible satisfacer los diferentes aspectos e intereses de la realidad humana que, como se sabe, es lo que en definitiva le interesa comprender al filósofo.

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., ed. cit., pág. 382.

<sup>42</sup> Ver *supra*, pág. 72.

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, M., E.P., ed. cit., págs. 10-11.

## 8. HACIA UN HUMANISMO INTEGRAL

Dado que la meta fundamental de los dos autores ha de ser la de explicitar la experiencia y la vida humanas, parece necesario detenerse en este aspecto *humanista* al iniciar una caracterización de sus respectivas filosofías.

En la «definición» que da Merleau-Ponty del humanismo dominante en los primeros cincuenta años del presente siglo<sup>44</sup> nos ofrece los elementos esenciales para comprender su propio humanismo. Al mismo tiempo, reactualiza más de una característica presente en la filosofía de Hume. Confirma no sólo el papel central que el tema del hombre ocupa en el pensamiento contemporáneo, sino también, y sobre todo, el común deseo de los filósofos de lograr un conocimiento unitario e integrador del ser humano. Es precisamente por esta vocación por lo que el actual humanismo emprende un rechazo crítico de los humanismos que tipifica como «clásicos», es decir, directamente continuadores y herederos del dualismo cartesiano.

Si reparamos en qué es lo repudiado por el pensamiento actual en tal humanismo «cartesiano», nos encontramos con que se trata de la abstracta unilateralidad de sus interpretaciones, según la cual el hombre queda reducido a puro espíritu libre, sin mundo, o a pura materia determinada, sin conciencia. En este sentido de su crítica encontramos la base para reconocer una clara continuidad con el pensamiento de Hume. En virtud de ella vemos que su filosofía empirista no puede sin más quedar incluida en esas formas «clásicas» de humanismo que se rechazan, dado que no se mantuvo totalmente alejada de la «experiencia de la contingencia» ni de la totalidad del ser humano que en ella se patentiza. Por ello abrió el camino para una fórmula de filosofía humanista capaz de superar las antítesis irreconciliables del pensar clásico<sup>45</sup>.

A nuestro entender, es en el nivel de la «creencia» y del conocimiento práctico de las cuestiones de hecho a que ella se aplica, donde se confirma lo que acabamos de establecer. Es precisamente ahí donde Hume tropezó con los límites y la inadecuación de toda reducción

---

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, M., «L'homme et l'adversité», en *Signes*, Gallimard, París 1960, págs. 286 y ss.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

del hombre tanto a puras impresiones como a pura sustancia pensante absolutamente racional. La naturaleza humana fue descubierta como una realidad intermedia entre ambos extremos y, en cierto modo, englobante de ellos: incluye lo racional, espontáneo y creativo, pero a la vez lo mantiene en profunda correlación con la azarosa materialidad y contingencia de lo sensible. Con la introducción de los principios de la naturaleza, Hume se aproximó al descubrimiento de ese momento en que el espíritu humano aparece bajo la forma de una actividad prerreflexiva o, como dice Merleau-Ponty, de «una vida tejida de azares» que «se vuelve sobre sí, se recupera y se expresa»<sup>46</sup>.

Desde esta perspectiva quisiéramos empezar a comprender el significado que el humanismo de Hume puede tener para nosotros. Para hacerlo, conviene no dejar de lado algunas de las ideas ya destacadas a propósito de su «fenomenismo». Veámos, al comienzo del presente trabajo, cómo la «naturaleza humana» era el objeto de su filosofía y cómo, por ella, la filosofía puede convertirse en un saber fundante y radical, dado que «todas las ciencias tienen una mayor o menor relación con la naturaleza humana»<sup>47</sup>. En virtud de esta centralidad que adquiere su objeto, la filosofía puede mantener un estatuto propio: aun cuando se siga diciendo de ella que es una «ciencia», resulta indudable que se trata de un saber científico irreductible a cualquier otro. Mantiene una cierta autonomía respecto de los demás saberes, porque «incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen en cierta medida de la ciencia del hombre»<sup>48</sup>. Por eso se podrá afirmar que el rigor y la exactitud alcanzados en ella será el fundamento del que dependerán los alcanzados en el resto de los saberes.

Ahora bien, el humanismo que configura la filosofía de Hume no sólo significa que tenga como tema de estudio el hombre. Si lo redujéramos a eso, apenas comprenderíamos todo su significado, tal y como puede desprenderse de lo que llevamos insinuado hasta ahora. Es preciso tener en cuenta que nuestro filósofo no se limita a continuar una tradición antropológica, por lo demás muy frecuente en todo el pensamiento moderno. En su «naturalismo» late una vocación

---

<sup>46</sup> Merleau-Ponty, M., *O. c.*, pág. 305.

<sup>47</sup> Hume, D., T. I, Int., pág. 306.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

de ruptura con toda la tradición intelectualista de pensar al hombre consolidada desde Descartes. Es la renuncia a entenderlo como puro «yo» desligado de los hechos de la experiencia cotidiana. Tal renuncia se produce no sólo porque de ese «yo pensante» no tenemos una idea clara e inteligible<sup>49</sup>, sino también porque no expresa todo lo que de verdad, es decir, empíricamente, constituye al ser humano. Por los mismo motivos, la noción de «naturaleza» definitoria de este humanismo humeano se apartará de una concepción totalmente irracional, e incluso material, del hombre. Frente a una y frente a otra, se posibilita una concepción de la realidad natural del hombre, que se mantiene fiel al cotidiano vivir por cuanto integra y armoniza lo *razonable* con lo *social* y con lo *activo*, que son las dimensiones en que dicha realidad humana se manifiesta. Tenemos así que, frente a la pura *res cogitans* tanto como frente a la pura *res extensa*, Hume descubre al hombre como un nudo de relaciones vitales en el que coexisten lo consciente y reflexivo con lo instintivo y pasional, lo teórico con lo práctico, etc.<sup>50</sup>. Naturalmente, dado que es a través de la experiencia cotidiana como tomamos contacto con esas facetas constitutivas de la naturaleza humana, la reflexión filosófica no logra semejante integración si no es porque está anclada en la experiencia.

Similar a éste es el planteamiento que nos presenta Merleau-Ponty. También él se instala en la experiencia (originaria y personal) de la percepción, para descubrir en ella a un ser humano que se muestra comprometido con el mundo, como «presencia» y coexistencia con él. El sujeto percipiente aparece como la realidad subjetiva primaria, fundamento para que pueda hacer acto de presencia el «sujeto pensante».

La vuelta al hombre que define el humanismo de los dos pensadores no es, por consiguiente, la vuelta a un yo creador o autosuficiente, sino el regreso a la *vida pre-racional* descubierta en los fenómenos experimentados como tales. En ella se revela la *ambigüedad* como tensión constitutiva del ser, existente o natural, del sujeto. La reflexión no puede dejarla de lado, por difícil que le resulte comprenderla. Se trata de la tensión de un sujeto que es tal en la medida en que se proyecta hacia el mundo y, proyectándose, se niega como pura y absoluta intimidad. En este sentido, la vuelta al hombre descubre

<sup>49</sup> Hume, D., T. I, IV, 6.º, pág. 533.

<sup>50</sup> Hume, D., E, I, pág. 6.

una realidad dinámica y abierta que es preciso rescatar en sus múltiples facetas. El «humanismo» se convierte en un esfuerzo por reconquistar la unidad originaria de la experiencia que una reflexión dogmática ignora y destruye. La brecha que el empirismo de Hume abriera en el dualismo moderno significa así un paso decisivo para esta recuperación del ser total, y aun contradictorio, que forma al hombre y que, como se vio, es el proyecto constante del humanismo existencial de Merleau-Ponty. Como éste, significa un gran intento por superar el solipsismo a que parecía estar abocado el idealismo moderno, sin por ello caer en una ingenua cosificación de lo humano en cuanto tal.

El humanismo se convierte también en una característica que impregna el quehacer filosófico. En este sentido, nos atreveríamos a decir que se convierte en un postulado metodológico afin al de la «vuelta a la experiencia». Tanto para Hume como para Merleau-Ponty, una filosofía válida no sólo debe fundamentarse en los hechos, sino que debe instalarse en la observación de aquellos que estén directamente referidos a la vida humana y manifiesten la continua relación del hombre con las cosas, con la sociedad y, en definitiva, con su mundo. Al hacerlo, el filósofo está siendo fiel a su condición originaria, que no es otra sino el ser un hombre. Radicada en la experiencia de la vida, la reflexión filosófica descubre su origen y su dependencia de esa misma vida observada. Los razonamientos nunca deben apartar al filósofo de su condición humana, pues, como afirma Hume, son los propios hechos y la naturaleza que en ellos se muestra quienes le ordenan que «en medio de toda su filosofía siga siendo un hombre»<sup>51</sup>. El saber filosófico sólo podrá dar sus frutos si se humaniza. De este modo conseguirá que sus argumentaciones sean acogidas con más calor y aceptación que lo son las frías y deshumanizadas teorías de los metafísicos al uso.

Pero, ¿qué significa «seguir siendo un hombre»? Para el filósofo no significa otra cosa que atenerse a los hechos y complejidades de la vida cotidiana, tal y como la vivimos antes de toda teorización abstracta que sobre ella podamos hacer. De este modo puede estarse en condiciones adecuadas para alcanzar la comprensión integral y unitaria del hombre que los hechos exigen. Significa, asimismo, una

---

<sup>51</sup> *Ibidem.*

moderación en el deseo de comprender racionalmente la realidad. Así es reconocido por Hume que la razón debe controlarse en sus exigencias de claridad y evidencia cuando se encuentra cara a cara con la vida, si bien no debe entenderse tal moderación como un abandono irreflexivo ante los hechos. Para una lícita reflexión, el precepto a seguir sería el siguiente: «cede a tu pasión por la ciencia, pero hazlo de modo tal que permitas a tu ciencia ser humana y tener referencia directa a la acción y a la sociedad»<sup>52</sup>.

Parecido a este lema que, según Hume, la naturaleza humana impone a la filosofía, encontramos el que la «existencia» marca a la filosofía fenomenológica de Merleau-Ponty. También aquí se trata de «humanizar» la investigación acercándola a los orígenes vitales de los cuales todo acto de reflexión procede. Significa, además, el reconocimiento de que nunca se podrá contestar plenamente al conjunto de preguntas que la razón formula acerca del «sentido» de los hechos vividos, porque «el mismo que pregunta está involucrado en ellas»<sup>53</sup>. Hay, pues, una conciencia de limitación, unida al deseo de humanizar la filosofía, que se fundamenta en el hecho de que la misma reflexión está anclada en la experiencia y en el existir. Tampoco el pensar reflexivo puede entenderse como un relación desinteresada y directa de la razón con la verdad. Es preciso verlo como un acto relacional inserto en y dependiente de esa vivencia primaria que tenemos de la verdad por el hecho mismo de existir. Toda reflexión, dice Merleau-Ponty, es una relación que atraviesa el hecho insuperable de la coexistencia con el mundo natural y cultural<sup>54</sup>, y que por ello no rehúsa esa facticidad real del ser humano ni sucumbe ante ideales de evidencia absoluta<sup>55</sup>.

## 9. ESCEPTICISMO Y RACIONALIDAD

Según puede deducirse de lo que acabamos de decir, el lema humanista trae consigo, en ambas filosofías, la conciencia de que existen unos orígenes pre-reflexivos que limitan el ejercicio legítimo de

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> Merleau-Ponty, M., V.I., ed. cit., págs. 46-47.

<sup>54</sup> Merleau-Ponty, M., E.P., ed. cit., pág. 28.

<sup>55</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., ed. cit., págs. 334-335.

la razón, a la vez que lo posibilitan. En virtud de esta *conciencia de límites*, puede afirmarse que en ambos autores existe una cierta filosofía crítica, en la cual se postula la necesidad de reinterpretar, a la luz de la experiencia humanizada, lo que debe constituir una razón filosófica auténtica. Una consideración más detallada de este aspecto podrá clarificar el sentido que tiene el escepticismo como nuevo rasgo característico de estas filosofías.

La *razón crítica*, con la cual tanto Hume como Merleau-Ponty proyectan construir una nueva metafísica, ofrece dos aspectos complementarios que interesa destacar. Por un lado, se traduce en un rechazo de toda forma dogmática de razón y, en este sentido, «crítica» significa la negación de todo dogmatismo tradicional en filosofía. Para Hume, este saber se reduce, casi exclusivamente, a la metafísica racionalista, filosofía a la que califica de «profunda», abstracta y puramente teórica. Sin embargo, a nuestro juicio, tal reducción no es del todo exacta, porque su crítica también se dirige contra esa otra forma de filosofía «fácil» que por su total ausencia de teorización apenas supera el nivel del mero conocimiento vulgar. Una y otra resultan insuficientes por sí solas y, ante su insuficiencia, se descubre la necesidad de lograr armonizar razón y vida, teoría y práctica, en una nueva fórmula de filosofía que sea más fiel a la armonización operada en la propia naturaleza humana. En este primer aspecto negativo podemos ya ver que la razón crítica presenta una faceta positiva nada desdeñable: si efectivamente rechaza y pretende destruir toda forma dogmática de pensar, lo hace en favor de una comprensión menos unilateral y, consecuentemente, más apropiada del ser humano.

En Merleau-Ponty también la razón crítica presenta esta primera faceta, si bien con algunas modificaciones. Desde luego, aparece como un rechazo de todo uso dogmático de la razón y, en este sentido, se dirige directamente contra el pensar racionalista, que cayó en semejante exceso por ignorar las capas fundamentales de la realidad que pretendía comprender. La nueva metafísica existencial de nuestro autor es, indudablemente, la expresa renuncia al ideal clásico de verdad, porque reconoce sus propios límites y sus posibilidades originarias. Por ello, no pretenderá en modo alguno «comprender el mundo y la vida humana mediante una serie de conceptos y un

fondo de racionalismo independiente»<sup>56</sup>, sino mediante ideas afines a la experiencia. Ocurre, sin embargo, que Merleau-Ponty no atribuye este dogmatismo únicamente a la filosofía racionalista, sino que también lo extiende a la indagación científica. Ciencia y filosofía han sucumbido al dogmatismo común de lo que él denomina «pensar objetivo» y se han incapacitado para pensar adecuadamente la existencia que, de suyo, es algo no plenamente objetivable. Ahora bien, esta mayor proyección de su crítica no aparta totalmente al filósofo francés del pensamiento crítico de Hume, dado que la admiración incondicional que éste sintiera por la ciencia física de su tiempo no le impidió realizar, de hecho, una transformación del experimentalismo newtoniano, que llevaba implícita alguna consideración crítica. En última instancia, de lo que se trata, en uno y otro caso, es de renunciar a toda forma de pensar que traiga consigo el alejamiento de los hechos tal y como son vividos y lleve a teorías demasiado abstractas e ineficaces para comprenderlos. Es este sentimiento crítico, compartido por los dos autores, lo que motiva que Merleau-Ponty renuncie explícitamente a seguir considerando a la ciencia como saber modélico para el filósofo. Para él, la filosofía nueva que busca debe renunciar a ser una ciencia casi por las mismas razones por las que debe evitar querer ser una fórmula racionalista del saber: porque ha perdido la ingenuidad de creer que pueda «dominar su objeto o dar por segura la correlación entre el saber y el ser»<sup>57</sup>.

Como dijimos más arriba, este aspecto «negativo» es sólo *uno* de los dos rasgos fundamentales que la razón crítica posee. Complementario suyo es, por otro lado, un indudable sentido «positivo» que quisiéramos analizar a continuación. Ocurre, en efecto, que, aun consciente de lo que debe excluir dentro de sus justas aspiraciones, la razón crítica es base para elaborar una nueva filosofía, es decir, para reconstruir un saber comprensivo y adecuado del ser humano. De este modo, se presenta como el único punto de apoyo para levantar una *nueva metafísica*, que será *crítica* y no dogmática, dado que se apoya en el único criterio de evidencia legítimo: en el de la experiencia tal y como es vivida. Se trata de una metafísica *vital* (natural o existencial, según cada autor), porque descubre los pri-

---

<sup>56</sup> Merleau-Ponty, M., «Le Roman et la métaphysique», en S.N.S., ed. cit., página 47.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, M., V.I., ed. cit., págs. 46-47.

meros principios en el ámbito de lo personalmente vivido. Es al mismo tiempo una metafísica *humanista* (e integral) en el sentido anteriormente estudiado, porque proporciona una comprensión del ser desde la consideración global y armónica del ser humano mismo.

En la misma realización de la crítica a las filosofías dogmáticas se pone de manifiesto esta faceta constructiva, ya que se las somete a rectificaciones para rescatar lo que puedan tener de válido en orden siempre a la nueva filosofía que se proyecta desde ellas. En el fondo de esta práctica de la razón crítica está latente el profundo valor dialogante y comprensivo de sus filosofías. Desde un diálogo con las demás formas de conocimiento sobre el hombre y, en especial, con esa forma originaria de todo conocimiento que es la experiencia (percepción), se abre el camino para construir una nueva metafísica que rescate la *metafísica latente* que todo el mundo tiene por el hecho de vivir. Sólo en ella la filosofía deberá basar su metafísica<sup>58</sup>. De este manera se convierte en un saber que ha de evitar toda fijación definitiva de la verdad y asumir el hecho de que le están prohibidos «los pensamientos abstrusos y las investigaciones demasiado profundas»<sup>59</sup>. Es precisamente aquí donde están dados los fundamentos para comprender el *relativo escepticismo* que acompaña a esta nueva metafísica.

Tal y como aparece en Hume, el escepticismo es coherente con el planteamiento crítico de su empirismo, pero no supone la renuncia a toda forma de verdad, sino únicamente a las verdades dogmáticas logradas sin apoyo suficiente en la experiencia. Se trata de un escepticismo crítico que resulta compatible con las exigencias de la vida y de la acción humanas. En estos caracteres aparece como antecedente de la peculiar concepción que de la racionalidad tuvo la fenomenología husserliana y de la que, en buena medida, será deudor Merleau-Ponty<sup>60</sup>. Se trata de lo siguiente: por paradójico que pueda parecer, Hume defiende ya una razón escéptica que, en el fondo, es el reconocimiento de su humanización, entendida como su pertenencia a una vida natural previa y originaria. Se trata de una razón que ha dejado de ser dueña de sí tanto como del mundo que quiere conocer, porque

<sup>58</sup> Merleau-Ponty, M., «Le Roman et la métaphysique», en S.N.S., ed. cit., página 47.

<sup>59</sup> Hume, D., E<sub>1</sub>, I, pág. 6.

<sup>60</sup> Merleau-Ponty, M., Ph.p., Avant-Propos, XV.

se reconoce en profunda dependencia respecto de la naturaleza instintiva y práctica que la precede. Como afirma Merleau-Ponty, es una razón «a medida» de las experiencias en que se manifiesta la racionalidad.

El escepticismo está estrechamente unido al sentido crítico de los dos autores. Como éste, supone, pues, una conciencia de límites, es decir, la aceptación de que es imposible alcanzar conocimientos absolutamente claros sobre el ser humano. Ahora bien, no se trata de una limitación valorada negativamente, ni como algo transitorio de lo que el hombre pudiera llegar a salir. Se trata más bien de una condición esencial y constitutiva de toda filosofía a la que el hombre pueda aspirar. Así, por ejemplo, Hume llega a afirmar que «la clase de filosofía moral y metafísica más perfecta quizá sea la que únicamente sirve para descubrir más amplias esferas de nuestra ignorancia»<sup>61</sup>. También Merleau-Ponty comparte esta idea al decir que «la filosofía resulta inadecuada para lo que quiere captar, la existencia del hombre, porque ella es ya una cierta manera de existir referida al mundo y a la historia»<sup>62</sup>. No se trata, por tanto, de una momentánea incapacidad de nuestro entendimiento, ni de unos límites franqueables en un futuro más o menos lejano. Se trata de algo definitorio del conocer humano en cuanto tal, hasta el punto de que es condición que limita y a la vez hace posible la efectiva realización de ese conocer.

Especialmente esclarecedor para comprender el sentido que tiene el escepticismo, incluso en su aspecto metódico, es el capítulo que Hume dedica a la crítica del mismo como postura filosófica<sup>63</sup>. Allí se combaten las formas dogmáticas de escepticismo (absolutas), para rescatar como siempre aquellos aspectos que parecen útiles y eficaces en orden a lograr una adecuada comprensión de la vida humana. Se pone de manifiesto cómo sólo un *escepticismo moderado* puede ser compatible con las exigencias del vivir y, en virtud de ello, se lo defiende<sup>64</sup>. De este modo, se perfila una postura plenamente cohe-

<sup>61</sup> Hume, D., E<sub>1</sub>, IV, 1, pág. 27.

<sup>62</sup> Merleau-Ponty, M., «La Querelle de l'existentialisme», en S.N.S., ed. cit., pág. 137.

<sup>63</sup> Nos referimos concretamente a E<sub>1</sub>, XII, págs. 122-135.

<sup>64</sup> Salas Ortúeta, J. de, «Teoría del conocimiento en Hume», en *Anales del Seminario de metafísica*. Fac. Filosofía y Letras, Univ. Complutense de Madrid, VIII, 1973, pág. 49.

rente con los requisitos del humanismo crítico que define el pensamiento de nuestro autor. Se rechaza cualquier absolutización que la filosofía precedente haya hecho, porque «en la vida cotidiana razonamos continuamente refiriéndonos a los hechos y a la existencia, y no es posible seguir viviendo sin hacer uso de esta clase de razonamientos...»<sup>65</sup>. Es precisamente por la inutilidad e incongruencia de las formas radicales de escepticismo, por lo que Hume levanta serias dudas acerca de su veracidad<sup>66</sup>. Sin embargo, no duda en reconocer que «existe un tipo de escepticismo más moderado, el de la filosofía académica, que puede ser duradero y útil»<sup>67</sup>. En él encuentra un ejemplo digno de tenerse en cuenta, porque sí satisface las exigencias de la razón crítica. Es positivo en la medida en que ayuda a alejarnos del dogmatismo en el uso de la reflexión y nos evita caer víctimas de esa ceguera y debilidad humanas que nos llevarían a olvidar los límites de nuestro conocimiento<sup>68</sup>. Así entendido, el escepticismo se convierte en un instrumento del camino adecuado para fundamentar esa nueva metafísica vital y empírica que se intenta alcanzar. Lo único que hace es limitar «nuestras investigaciones a aquellas cuestiones que estén mejor adaptadas a nuestra limitada capacidad cognoscitiva»<sup>69</sup>. De esta manera nos asegura el camino para que la razón no rehúse lo real y lo fáctico en aras de lo meramente posible o de lo absolutamente inteligible.

Por este procedimiento, Hume rescata una concepción de la filosofía que está próxima a la que Merleau-Ponty defiende. El lema empirista de volver a la experiencia, entendida como los hechos de la vida cotidiana, es perfectamente equiparable con el lema fenomenológico-existencial de la vuelta a la conciencia perceptiva. En ambos casos se trata de regresar a una verdad originaria, vivida, que no está asegurada de antemano, que no es independiente de las contingencias de la vida, y que no puede ser plenamente poseída por un acto del entendimiento. Por lo mismo, la reflexión filosófica ha de caracterizarse por su vocación interrogativa, dirá Merleau-Ponty, porque es la manera de reconocer su escepticismo constitutivo. La na-

---

<sup>65</sup> Hume, D., E<sub>1</sub>, XII, 2, pág. 130.

<sup>66</sup> *L. cit.*, pág. 131.

<sup>67</sup> *L. cit.*, 3.<sup>a</sup>, pág. 132.

<sup>68</sup> *L. cit.*, 3.<sup>a</sup>, pág. 133.

<sup>69</sup> *Ibidem.*

turalidad humana sólo puede ser comprendida desde una razón que acepta sus propios límites y que así ha sabido moderar sus aspiraciones a la claridad de lo conocido. Otro tanto ocurre con la comprensión de eso que Merleau-Ponty llama la conciencia perceptiva o el «ser-en-el-mundo». En ambos casos nos hallamos ante un ser que no se ofrece de una vez por todas, ni de manera acabada (como sería la forma de darse una pura cosa o una pura idea). Se nos da ocultándose a la vez que se manifiesta en la percepción. La razón no está autorizada más que a buscar la verdad *en y a partir de* lo dado en la experiencia, y esto nunca «es plano, sin profundidad, sin dimensión; no es una capa opaca con la cual tuviéramos que confundirnos»<sup>70</sup>, sino algo transparente y enigmático a la vez. Es algo con lo que nunca podemos coincidir plenamente, pero al mismo tiempo es algo que, en cierta manera, está presente en los hechos y, por lo tanto, es una realidad que la razón debe aprender a considerar y a tratar de comprender en diálogo incesante, ininterrumpido, con esos hechos.

El espíritu latente en el pensamiento de nuestros filósofos es un deseo común de fundamentar una filosofía que integre la razón de la vida. En función de tal propósito, el escepticismo aparece como la característica de una reflexión profundamente crítica e interrogativa. Sin embargo, semejante escepticismo nunca es, como afirma el propio Merleau-Ponty, «un comienzo de negación... sino el único modo que tiene la filosofía de ponerse de acuerdo con nuestra visión efectiva de las cosas, la única manera de responder a lo que en ella nos da que pensar, a las paradojas con que está hecha»<sup>71</sup>. No es, por consiguiente, un comienzo negativo, sino la más positiva formulación de lo que debe constituir la tarea primordial de toda comprensión filosófica auténtica. Esta, para Hume como para Merleau-Ponty, no parece ser sino la recuperación de esa misma unidad perdida del ser humano, que todavía la vida mantiene. Es, asimismo, la afirmación de que semejante tarea sólo logra un feliz resultado si la filosofía empieza por establecer una unión entre «experiencia» (o vida) y «razón». A conseguirla vemos encaminada su obra y a poner de manifiesto esta orientación de la misma hemos dirigido nuestro análisis comparativo.

---

<sup>70</sup> Merleau-Ponty, M., V.I., ed. cit., págs. 156-157.

<sup>71</sup> *I. cit.*, pág. 20.

## 10. CONCLUSIÓN

«Comprender» un pensamiento es, de alguna manera, liberar mediante interpretación el sentido encerrado en las palabras que el autor ha logrado formular. Es rescatar ese «impensado» del que nos habla Merleau-Ponty a propósito de Husserl<sup>72</sup>. Es, finalmente, reconocer que una filosofía, por acabada que resulte, nunca se agota en sí misma ya que posee un sentido que sólo se patentiza a lo largo del movimiento de apertura y proyección que suscita.

Si hay una enseñanza insoslayable en la figura y método socráticos y se trata, a nuestro juicio, de la confirmación de que la filosofía es, ante todo, una búsqueda abierta y dialogada, una renovada prolongación de toda verdad ya dicha. Nos parece, por tanto, que someter un sistema filosófico a confrontación, diálogo e interpretación con otro, es o puede ser una manera de facilitar la comprensión de su verdadero significado.

Tal ha sido el espíritu que nos ha impulsado a realizar el presente trabajo. Tratándose de dos autores tan distanciados en espacio y tiempo como son Hume y Merleau-Ponty, no deja de ser inquietante la tarea de «unirlos» bajo una comparación. Más aún lo es, si reparamos en que con ello estamos provocando un diálogo que, de hecho, no llegó a producirse consciente y explícitamente. Pues la filosofía de Merleau-Ponty, que tan claramente encarnó aquel ideal de búsqueda socrática, no hizo de Hume el interlocutor directo de su diálogo, mas que en muy contadas y poco relevantes ocasiones.

No obstante ésta y otras muchas dificultades de fondo, nos ha parecido interesante el realizar un mutuo esclarecimiento del concepto de filosofía que ambos autores formulan. Lo hemos hecho a partir de una reflexión sobre las raíces humanistas que fundamentan su peculiar empirismo metodológico, porque, a nuestro juicio, abren el camino para poder construir una nueva filosofía de la experiencia. Lo más decisivo e importante ha sido comprobar cómo

---

<sup>72</sup> Merleau-Ponty, M., «Husserl aux limites de la Phénoménologie», en *Resumés de cours*, Collège de France, 1952-1960. Gallimard, París, 1968, pág. 160.

se trata de una filosofía que, anclada en la experiencia del cotidiano vivir, permite superar la dicotomía clásica entre «empirismo-racionalismo», a la vez que ofrece una vía de comprensión más vital e integradora de ese perpetuo enigma que es la vida humana.

F. HERNÁNDEZ BORQUE